

„Ozdoby znikomego użytku”. Półwiecze sporu o „dwie kultury”

„Leavis — Snow Controversy”

„Tak naprawdę, w *Dwóch kulturach* są trzy rodzaje problemów: trywialne, nieistniejące i źle zrozumiane. Niektóre [...] są jednocześnie trywialne i źle zrozumiane”¹. W tej lapidarnej formule współczesny badacz ujmuje swoją ocenę koncepcji Charlesa P. Snowa z perspektywy trzydziestu lat. Koncepcja przedstawiona przez Snowa po raz pierwszy w 1956 roku wzbudziła zadziwiające zainteresowanie – zadziwiające przede wszystkim ze względu na jej oczywisty (także dla samego autora) brak odkrywczości. Metafora „dwóch kultur”, opisująca pogłębiający się antagonizm humanistyki i nauk matematyczno-przyrodniczych, odwoływała się do popularnego schematu, czy nawet – jak określa go Jerzy Kmita – „mitu naukowego”². Przyczyną debaty, przywoływanej nadal w roku 2006, stała się więc nie tyle owa pozornie oczywista teza, ile raczej samo zderzenie pojęć „nauka” i „humanistyka”. Tekst po raz kolejny stawiał podstawowe pytanie o sposób rozumienia terminu „nauki humanistyczne”. Źródłem sprzeciwów, w tym najbardziej

¹ R. Kimball, „*The Two Cultures*” Today, „The New Criterion”, Vol. 12, No. 6, February 1994. „In truth, there are three sorts of problems in *The Two Cultures*: trivial, non-existent, and misunderstood. Some [...] are both trivial and misunderstood”.

² J. Kmita, *The Idea of Antagonism of Art and Science as Weltanschauung Component* [w:] P. Buczkowski, A. Klawiter (red.), *Theories of Ideology and Ideology of Theories*, Rodopi, Amsterdam 1986, s. 64.

ostrego ataku Franka R. Leavisa³, stało się natomiast potraktowanie tekstu jako swoistych prolegomenów do wszelkiej przyszłej humanistyki, która będzie mogła odtąd wystąpić jako nauka.

Debata sprzed 50 lat wpisuje się więc w szeroki kontekst nieustannie ponawianych pytań o naukowość humanistyki, trwałość lub zmianę określających ją paradygmatów oraz ich zależność od rozwoju pozostałych dziedzin wiedzy. Wyodrębnione w sporze dominujące głosy są reprezentatywne dla dwóch ujęć relacji „humanistyka – nauka”. Sprowadzają się one do odmiennego wartościowania owej relacji, pojmowanej jednak w obu przypadkach jako opozycja.

Pierwsze z ujęć, do którego zaliczyć można koncepcję Snowa, wskazuje na negatywne aspekty antagonizmu, dążąc do jego likwidacji. Natomiast w krytyce Leavisa sama teza o istnieniu antagonizmu nie zostaje podważona, przy czym postrzegany jest on jako istotny element tożsamości każdej z antynomicznie sytuowanych dziedzin. Powyższe stanowiska pociągają za sobą cały szereg mniej lub bardziej świadomie wyrażonych przesłanek. Pierwszą z nich jest już sama akceptacja zasady opozycji oraz jej natury, a więc odmiennego usytuowania przedmiotów badań obu dziedzin lub jedynie odmienności postępowania badawczego. Charakterystyczny dobór owych przesłanek pozwala wyraźnie wyodrębnić wspomniane dwa nurty myślenia, których reprezentantami są Snow i Leavis, pozwala więc na odniesienie ich do wcześniejszych tego typu debat, zwłaszcza najczęściej wymienianej w tym kontekście dyskusji Thomasa Huxleya i Matthew Arnolda⁴, ale także wielu najnowszych sformułowań, które zostaną tutaj przywołane. Zarówno T. Huxley jak i Snow postulują zbliżenie humanistyki i nauk ścisłych, swoistą unifikację ich dążeń w ramach wspólnego paradygmatu naukowego. Wyraźnie widoczne jest tu przyjmowanie założenia o zasadniczej jedności przedmiotu badań obu dziedzin, przy jednoczesnym akcentowaniu odmienności postępowania badawczego. Ów postulat zbliżenia dziedzin w imię uzyskania spójnego obrazu rzeczywistości zakłada zatem konieczność przyjęcia wspólnych kryteriów naukowości. Docelowym paradygmatem mają się tutaj stać nauki doświadczałne. Jak pisze John Brockman – współczesny kontynuator myśli Snowa „świat *science* jest spójny, a pewna wspólna rama pojęciowa łączy najodleglejsze jego obszary”⁵.

W tym ujęciu, humanistyka jest więc jednym z takich mniej lub bardziej odległych obszarów należących wszakże do jednego makrokosmosu *science*. Ten nurt myślenia określe tutaj jako *scientific humanism* – odwołując się do nazwy grupy z 1957 roku, skupionej wokół Juliana Huxleya. Dążenie do unifikacji przedmiotu

³ F.R. Leavis, *Two Cultures? The Significance of Lord Snow*, Clarke, Irwin: Toronto 1962.

⁴ Por. T. Huxley, *Science and Culture*, Appleton and Company, New York 1982, tekst dostępny także na stronie <http://www.fordham.edu/halsall/mod/1880huxley-scicult.html> (5.06.06); M. Arnold, *Literature and Science*, 1882, tekst dostępny na stronie www.chass.utoronto.ca/~ian/arnold.htm (20.01.06).

⁵ J. Brockman, *Nowy renesans* [w:] *tenże, Nowy renesans*, tłum. P.J. Szwajcer, A. Eichler, CiS, Warszawa 2005, s. 15.

badan w ramach paradygmatu *science*, wskazane w tekście Snowa, jeszcze silniej zaznacza się u jego kontynuatorów, zarówno bezpośrednio do niego nawiązujących – np. J. Brockmana i członków grupy *The Edge*, jak i przedstawicieli szeroko rozumianych kierunków *transhumanism* i *posthumanism*. Wszyscy oni podobnie definiują swój podstawowy cel jako „transcendencję idei humanizmu w celu ich ściślejszego związania ze współczesnymi ideami wiedzy naukowej”⁶.

Kolejnym elementem charakteryzującym owe kierunki jest krytyka „tradycyjnego” wzoru kształcenia jako przede wszystkim „literackiego” wraz ze swoim etosem intelektualisty jako *man of the letters* (*literatus*). Warto przywołać w tym miejscu kilka sformułowań typowych dla *scientific humanism*, wymierzonych przeciwko „tradycyjnemu paradygmatowi”: „lewicy kultury” (T. Huxley), „powierzchnowy humanizm” (M. Renan), „ozdoby znikomego użytku”, „wiedza słów” (T. Huxley)⁷.

Wszystkie określają zatem humanistyczny przedmiot badań jako swoiście „oderwany od rzeczywistości”. Przy czym pytanie, o jaką rzeczywistość chodzi, nie może się tu pojawić, bo jest właśnie najbardziej jaskrawym przykładem *superficial humanism*. W *Nowym renesansie* Brockmana można znaleźć następujące spostrzeżenia: „Naukowcy spierają się nieustannie, ale sądzą w ich sporach pozostaje rzeczywistość”; „Przedstawiciele humanistyki opowiadają o sobie, naukowcy mówią o świecie”; „każdemu wolno myśleć i wypowiadać się swobodnie, pod warunkiem, że wypowiedź pozostaje w zgodzie z rzeczywistością”⁸.

„Literatura i nauka”

Powyższy zestaw określeń i cytatów, wyraźnie tendencyjnie zebranych, pozwala jednak zrozumieć przyczyny gwałtownej reakcji oponentów na taką wersję „naukowego humanizmu”. Krytyka Leavisa, a kilkadziesiąt lat wcześniej – Arnolda, przynosi zupełnie inną optykę, wskazując na odmiennosc badanych przedmiotów i osłabiając działanie argumentów na rzecz całkowitej odmienności postępowania badawczego.

Tekst Arnolda z 1882 roku jest szczególnie znamieny. Jego autor konsekwentnie posługuje się retorycznym *concessio*, kolejno przywołując główne elementy „naukowej krytyki humanizmu”. Prześledzenie argumentacji Arnolda jest interesujące przede wszystkim w szerszym kontekście współczesnych spo-

⁶ Por. <http://www.cydaily.com/trans.html> (5.06.06).

⁷ Por. T. Huxley, *dz.cyt.: levites of culture, ornamental things of little use, knowledge of words*; M. Renan, *cyt. za: M. Arnold, dz.cyt.: superficial humanism*.

⁸ J. Brockman, *dz.cyt.*, s. 14–15.

sobów myślenia. Czy podstawowe punkty owej argumentacji pozostają nadal aktualne? Przywołanie sporów sprzed półwiecza jest więc szczególną diagnozą stanu współczesnego. Arnold, podejmując się obrony humanistyki, utożsamia ją z obroną wzorca platońskiego. Exordialna obrona Platona okazuje się następnie obroną poznania literackiego. Przyznajmy, że to dość niezwykły zabieg. Taka identyfikacja ma tu silną funkcję retoryczną. W subtelny sposób podjęta zostaje gra przeciwieństw. Platońska krytyka poezji służy jako środek w obronie poezji, natomiast całość umieszczona zostaje w kontekście owych Huxleyowskich *ornamental things of little use*. Ma to na celu przekształcenie przyjętych przez oponentów założeń, zgodnie z którymi wiedza utożsamiona została z praktycznością. Jest próbą pokazania sprzeczności wynikających z tego typu utożsamienia. Na jego miejsce wprowadzona zostaje opozycja środków i celów. Cytując Arnolda: „Nauka mówi nam, jak najlepiej zrobić rzeczy, które już postanowiliśmy zrobić, a nie dla czego powinniśmy je zrobić. Jej dziedziną jest dziedzina środków, nie celów. Na tym polega jej zasługa – i jej ograniczenie”⁹.

Dziedziną humanistyki muszą więc pozostać *mortal questions*, przywołując tytuł eseju T. Nagela z 1970 roku. To także odpowiedź na zarzut dominacji literatury w modelu kształcenia oraz propozycję oddania prymatu naukom ścisłym.

Taki sposób określenia i obrony swoistości przedmiotu badań humanistycznych sprowadza się do argumentów natury aksjologicznej. Odrębną dziedzinę poznania stanowi w humanistyce przede wszystkim sfera wartości. To jednak dopiero pierwszy punkt *defensionis* Arnolda. Wyodrębniając przedmiot badań, dąży jednocześnie do określenia wspólnego kryterium naukowości. Odrzuca tym samym tezę o zerwaniu związku między „dwoma kulturami”, inaczej jednak określa zachodzące między nimi relacje. Kluczową kategorią staje się u niego „źródłowość”. Przywołajmy stwierdzenie Wolfa, „Nazywam naukowym wszelkie nauczanie, które jest prowadzone systematycznie i odnoszone do swoich oryginalnych źródeł. Na przykład znajomość starożytności jest naukowa, jeśli starożytne pozostałości są właściwie studiowane w ich oryginalnych językach”¹⁰ – co jest zatem odparciem przywołanych wcześniej zarzutów arbitralności humanistycznych twierdzeń oraz odrzuceniem przeciwstawienia „wiedzy rzeczy” i „wiedzy słów” jako pozornej alternatywy. Podobnie opozycja „humanistyka – nauki matematyczno-przyrodnicze” powinna być traktowana jako umowny konstrukt funkcjonalny w określonych typach dyskursu. Z pewnością nie może być jednak postrzegana jako opozycja dwóch całkowicie niezależnych modeli poznania. Ten sposób myślenia pozostaje wciąż aktualny, w wielu najnowszych sformułowa-

⁹ „Science tells us how best to do things we have already decided to do, not why we should do them. Its province is the province of means not ends. That is its glory – and its limitation”. M. Arnold, *dz. cyt.*

¹⁰ „I call all teaching scientific which is systematically laid out and followed up to its original sources. For example: a knowledge of classical antiquity is scientific when the remains of classical antiquity are correctly studied in the original languages”. Cyt. za M. Arnold, *dz. cyt.*

niach (między innymi w pracach N. Katherine Hayles) podkreślana jest rola nauk ścisłych jako paradygmatu myślenia silnie wpływającego na humanistykę, jako punktu odniesienia, wobec którego kształtuje ona swoistą autodefinicję. W ujęciu Richarda Rorty’ego zjawisko to ocenione zostaje zresztą jako negatywne.

Przez długi czas (mniej więcej do połowy XIX wieku) platońską teorię człowieka ugruntowywał status, jaki w kulturze osiągnęły matematyka i nowożytna fizyka. Te dwie dziedziny poświadczały niejako, że wyjątkowość człowieka polega na jego zdolnościach poznawczych, na racjonalnym poznaniu. Co więcej, pewność, jaką posiadały, odsuwała na plan dalszy inne formy działalności kulturowej człowieka (sztukę) tej pewności pozbawione. Matematyka i matematyczne przyrodznawstwo stały się wzorcem dla kultury¹¹.

Także tutaj przywołana zostaje koncepcja platońska jako podstawa dotychczasowego myślenia, raczej zbliżającego „dwie kultury” niż je separującego. To nie humanistyka odchodzi od nauki, ale nauka oddala się od humanistyki, przechodząc w – jak to określa Rorty – „technonaukę”. Poszukiwanie utraconej jedności nie ma się według niego dokonać w imię powrotu do matematycznego wzorca nauk. W sporze matematyki i poezji wybiera poezję. Nauka jako *autopoiesis* to już nie tylko obrona humanistyki przed jej science’ficzną wersją, ale bezpośredni kontratak, co interesujące, wspierany przez samych naukowców. Utożsamienie nauki z twórczością coraz częściej nie budzi już żadnych kontrowersji. Dobrym przykładem jest Society for Literature, Science, and the Arts (SLSA), działające od 1985 roku w Berkeley, którego badania skupiają się na tekstach naukowych jako swoistych tekstach literackich, czy szerzej – artystycznych. Coraz częściej w refleksji naukowej pojawia się także kategoria piękna (z pewnością istniejąca tutaj od dawna). Jak stwierdza Henry Poincare

Uczony nie bada przyrody dlatego, że jest to użyteczne; bada ją, bo sprawia mu to przyjemność, a sprawia mu przyjemność, bo przyroda jest piękna. Gdyby nie była piękna, nie warto by jej było poznawać, życie nie byłoby warte, aby je przeżywać. [...] mówię tutaj o owym bardziej wewnętrznym pięknie, płynącym z harmonijnego ładu części, uchwytnym dla czystego umysłu¹².

Piękno pojmowane jako cel procesu porządkowania rzeczywistości, doświadczenie „czytelności” świata i samego siebie, okazuje się podstawową kategorią łączącą „dwie kultury”.

¹¹ M. Krawczyk, *Humanizm czy antyhumanizm? Problem humanizmu w filozofii Richarda Rorty’ego* [w:] T. Szkołut (red.), *Humanizm. Tradycje i przyszłość*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2003, s. 124.

¹² H. Poincare, cyt. za: S. Chandrasekhar, *Prawda i piękno. Estetyka i motywacja w nauce*, tłum. P. Amsterdamski, Prószyński i S-ka, Warszawa 1999.

„Szklista esencja człowieka”

Wszystkie powyższe sformułowania stanowiące swoiste propozycje „uzgodnienia dwóch kultur”, przywołane zostały mniej lub bardziej bezpośrednio w tekście Arnolda. Miejsce centralne w jego argumentacji zajmuje jednak koncepcja „ludzkiej natury”. To z niej wywodzi własny sposób rozumienia humanistyki oraz określania zależności wiążących ją z innymi dziedzinami. „Konstytucja ludzkiej natury” wyznaczać ma nie tylko główne kierunki zainteresowań badawczych, ale także stanowić o ich hierarchii. Humanistyka (w tym przede wszystkim literaturoznawstwo) zyskuje tutaj szczególną funkcję pośredniczącą, jej centralne miejsce sprowadza się do roli „tłumacza”, stanowi swoisty „dział komunikacji wewnętrznej”. Arnold podkreśla tym samym konieczność jej otwarcia na różne rodzaje doświadczeń, właściwe odmiennym dziedzinom poznania. Podtrzymuje zatem tezę o konieczności zachowania ścisłego związku między różnymi typami nauk, odrzuca jednak propozycję ich unifikacji według z góry założonych kryteriów naukowości. Rola „tłumacza” wyklucza zamknięcie w określonym „języku naukowym”. W szczególnym sensie humanistyka musi pozostać „wielojęzyczna”, co zakłada zresztą znajomość różnych typów dyskursu naukowego i wspiera tym samym tezę Snowa.

Podobny sposób myślenia powraca współcześnie m.in. w pracach tzw. szkoły poznawczej, umieszczającej refleksję nad ogólną metodologią nauk w obrębie humanistyki i traktującej naukę jako specyficzny przejaw kultury. Cechą konstytutywną i zarazem dystynktywną humanistyki jest tu, podobnie jak u Arnolda, jej autorefleksyjność. Dzięki temu możliwe jest swoiste sprzężenie zwrotne – istnienie humanistyki jednocześnie wewnątrz i na zewnątrz owego „makrokosmosu nauki”¹³.

Cały czas dominuje tu jednak ukryte założenie o antropologicznym rdzeniu wszelkich nauk. Podstawą jest więc nadal określona koncepcja „ludzkiej natury”. W tym sensie, każde stwierdzenie naukowe pozostaje nieustannie przypisem do „traktatu o naturze ludzkiej”. Jak dowodzi David Hume, „Nie ma zagadnienia doniosłego, którego rozstrzygnięcie nie należałoby do nauki o człowieku, i nie ma takiego, które można by rozstrzygnąć pewnie, nim zapoznamy się z tą nauką. [...] Nawet matematyka, filozofia naturalna i religia naturalna w pewnej mierze zależą od nauki o człowieku”¹⁴.

Czy możliwe jest więc porzucenie koncepcji „natury ludzkiej” bez zagrożenia dla humanistyki? I czy możemy bez zastrzeżeń zakładać, że kultura współczesna

¹³ Por. „Nauka jest jedną z dziedzin kultury. Charakterystyczne dla niej normy i dyrektywy konstytuują społeczną świadomość metodologiczną. Filozofia nauki, usiłująca zrekonstruować tę specyficzną kulturę, jaką stanowi nauka, w tym – humanistyka, należy sama – w świetle powyższych założeń – do humanistyki”. K. Zamiara (red.), *Humanistyka jako autorefleksja kultur*, Poznań 1993, s. 7.

¹⁴ D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski, t. I, PAN Komitet Filozoficzny, Warszawa 1963, s. 5–6.

ma nadal wymiar antropocentryczny? Negacja koncepcji ludzkiej natury wiąże się przede wszystkim z odrzuceniem humanizmu rozumianego esencjalistycznie, jako nauki o istocie człowieka. Obok tradycji esencjalistycznej istniał jednak zawsze drugi, dopełniający nurt, reprezentowany m.in. przez dziewiętnastowieczny niemiecki neohumanizm oświeceniowy¹⁵. Kategoria „człowieczeństwa” wiązała się tu nieodłącznie z koncepcją jego „doświadczenia”. To ono stało się kategorią centralną w rozumieniu *humanitatis*. Akcent padał tu więc nie tyle na „istotowość” człowieka, tworzenie swoistego katalogu „cech ludzkich”, ile „ludzki sposób bycia”. Idea doskonalenia, kluczowa dla myśli Herdera, nie pozwalała sprowadzić humanizmu do jego statycznego wymiaru.

Ów dopełniający, dynamiczny wymiar humanizmu jest zresztą w nim obecny od początku. Już Ciceroniańska *humanitas* w swojej genezie związana jest ściśle z doświadczeniem „bycia nieludzkiego”. Rodzi się właśnie w tym negatywnym doświadczeniu braku. Współcześni badacze renesansu podkreślają silnie ów dynamiczny, egzystencjalny charakter humanizmu, istniejący nieodłącznie z jego wymiarem esencjalnym. Nie chodzi tu zatem o odrzucenie humanizmu jako rozwiązania, które się nie sprawdziło, ale o powrót do humanizmu jako stale nierozwiązanego (nierozwiązywalnego?) problemu. Jak pisze Paolo Rossi, „Pojęcie człowieka pozbawionego natury, mogącego nadać sobie taką naturę, jaką zechce, jest jednym z centralnych pojęć renesansu”¹⁶. Zatem, *List o humanizmie* Heideggera, odczytywany dotąd jako symboliczny początek epoki antyhumanizmu, może być odczytany zupełnie inaczej, jako powrót do pierwotnych, zmarginalizowanych wątków humanistycznych. W tym sensie odczytuje go Ernesto Grassi, śledząc w swojej książce *Heidegger and the Question of Renaissance Humanism*¹⁷ linię prowadzącą od myśli szesnastowiecznych filozofów, przede wszystkim Mussato, Pontano, Vico, do koncepcji Heideggera.

Współczesny spór o naturę ludzką nie musi więc być utożsamiany z kryzysem humanistyki. Zwrot ku „byciu/egzystencji”, a więc zainteresowanie sferą doświadczenia, stanowi jedynie przejście od „esencjalistycznego” pojmowania kultury do jej „transakcyjnego” ujęcia – jako przestrzeni wymiany, rozmaitych transakcji. To zjawisko jest bardzo widoczne w wielu współczesnych sformułowaniach, akcentowane jest silnie w nowych kierunkach nawiązujących do myśli Marksa, a więc m.in. szeroko pojętym nurcie Cultural Materialism czy Poetics of Culture. Nurtom tym właściwe jest swoiste holistyczne rozumienie zjawisk kultury we wszystkich jej przejawach. Dominuje tu założenie o ścisłym powiązaniu wszystkich współtworzących ją elementów, także tych z pozornie całkowicie

¹⁵ Mam tu na myśli przede wszystkim koncepcję J.M. Gesnera, F. Gedike, Ch.G. Heyne i J.G. Herdera.

¹⁶ P. Rossi, *Immagini della scienza*, Roma 1977, s. 66.

¹⁷ E. Grassi, *Heidegger and the Question of Renaissance Humanism: Four Studies (Medieval and Renaissance Texts and Studies)*, tłum. U. Hemel, J.M. Krois, Binghamton, N.Y. 1983.

odmiennych porządków kulturowych. Owa „szklista esencja człowieczeństwa”¹⁸ jest zatem w takim samym stopniu transparentna co zdolna do wszelkich możliwych transfiguracji. Transakcyjne rozumienie humanizmu nie jest tak naprawdę niczym nowym, jego opisem mogą być zarówno współczesne teksty Stevena Greenblatta, jak i renesansowe traktaty Pico della Mirandola czy Bovillusa.

Pojęcie „transakcji” w opisie kultury wiązane jest przede wszystkim z tradycją pragmatyzmu Johna Deweya, którego myśl zaczyna odgrywać coraz większą rolę we współczesnej humanistyce. Już w pismach Deweya pojawia się przekonanie o swoistym „zaniedbaniu” owego drugiego wymiaru humanistycznej tradycji. Jak ujmuje to Jean Connell, „Dewey także twierdzi, że debata filozoficzna spoczęła od 1630 roku na zbyt biernym ujęciu ludzkiego umysłu i niewłaściwym żądaniu geometrycznej pewności, które nadały nowożytnej nauce błędny kierunek”¹⁹. Wątek ten kontynuuje Stephen Toulmin w swojej koncepcji „humanizacji nowoczesności”. W tym ujęciu współczesna humanistyka jest w istocie swoistą transpozycją przedświeckiej tradycji Montaigne’a, Erazma, Rabelaise’go i jako taka zyskuje „lepszą równowagę między abstrakcyjną ścisłością potrzebną w naukach fizycznych i praktyczną mądrością typową dla dziedzin takich, jak medycyna kliniczna”²⁰. Być może zatem humanistyczna „kosmopolis” i „makrokosmos *science*” to niezupełnie różne światy, które mają więcej cech wspólnych niż tylko tę, że żadna z nich nigdy realnie nie istniała. Cały czas poruszamy się przecież tak naprawdę w obszarze epistemologicznych utopii.

Taki sposób myślenia sprzyja raczej zacieraniu granicy między „dwoma kulturami” niż jej wyznaczaniu. Mit antagonizmu współistnieje nieodłącznie ze swoistą utopią scalenia, w różnych jej przejawach i określeniach – interdyscyplinarności, humanistycznej metarefleksji, czy wreszcie idei „trzeciej kultury” promowanej przez kontynuatorów myśli Snowa. Być może owa „trzecia kultura” jest kolejnym przypisem do idealnej triady Platona? Cały czas jest to samo marzenie o scaleniu ludzkiej rzeczywistości, powiązaniu jej rozbitych wymiarów, rozproszonych doświadczeń, redukcji opisów świata. Coraz trudniej jednak znaleźć ów jednoczący ośrodek – *mensuram omnium rerum*. Tak jak coraz trudniej wskazać ową wymarzoną *knowledge of things* przeciwstawioną silnie *knowledge of words*.

Nasze spory są czysto językowe: pytam się, co to jest natura, rozkosz, koło i przemiana? Zagadnienie czysto słowne i płaci się też słowami. Kamień to ciało; ale kto by

¹⁸ Por. M. Singer, *Man's Glassy Essence*, Bloomington 1984.

¹⁹ Connell J., *Reconstructing A Modern Definition of Knowledge*. Tekst dostępny na stronie internetowej: www.ed.uiuc.edu/eps/PES-Yearbook/95_docs/connell.html (8.06.2006): „Dewey also makes the claim that the debate in philosophy had rested, since the 1630s, on too passive view of the human mind, and on inappropriate demands for geometrical certainty that misdirected modern science”.

²⁰ S. Toulmin, *Kosmopolis: Ukryty projekt nowoczesności*, tłum. T. Zarębski, Wrocław 2005, xii: „better balance between abstract exactitude needed in physical sciences and the practical wisdom typical in fields like clinical medicine”.

przyciskał dalej: „a ciało co?” – „substancja”; „a substancja co?”, i tak kolejno, zapędziłby wreszcie rozmówcę do końca jego dykcjonarza. Zastępuje się jedno słowo drugim, i często bardziej nieznanym, i lepiej wiem, co to człowiek, niżeli co zwierzę, albo co śmiertelne, albo rozumne. Aby zaspokoić jedną wątpliwość, dają mi ich trzy²¹.

Uwaga Montaigne’a doskonale opisuje stan współczesny, z jedną poprawką. Dziś prawdopodobnie nie wiemy już lepiej „co to człowiek”.

Bibliografia

- Arnold M., *Literature and Science*, 1882, tekst dostępny na stronie www.chass.utoronto.ca/~ian/arnold.htm (20.01.06).
- Brockman J. (ed.), *Nowy renesans*, tłum. P.J. Szwejcer, A. Eichler, CiS, Warszawa 2005.
- Chandrasekhar S., *Prawda i piękno. Estetyka i motywacja w nauce*, Prószyński i S-ka, tłum. P. Amsterdamski, Warszawa 1999.
- Connell J., *Reconstructing A Modern Definition of Knowledge*, tekst dostępny na stronie www.ed.uiuc.edu/eps/PES-Yearbook/95_docs/connell.html (15.05.06).
- Grassi E., *Heidegger and the Question of Renaissance Humanism: Four Studies (Medieval and Renaissance Texts and Studies)*, tłum. U. Hemel, J.M. Krois, Binghamton, N.Y. 1983.
- Hume D., *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski, PAN Komitet Filozoficzny, t. I, Warszawa 1963.
- Huxley T., *Science and Culture*; Appleton and Company, New York 1982. Tekst dostępny także na stronie <http://www.fordham.edu/halsall/mod/1880huxley-scicult.html> (2.06.06).
- Kimball R., „The Two Cultures” Today, „The New Criterion”, Vol. 12, No. 6, February 1994.
- Kmita J., *The Idea of Antagonism of Art and Science as Weltanschauung Component* [w:] P. Buczkowski, A. Klawiter (red.), *Theories of Ideology and Ideology of Theories*, Rodopi, Amsterdam 1986.
- Krawczyk M., *Humanizm czy antyhumanizm? Problem humanizmu w filozofii Richarda Rorty’ego* [w:] T. Szkołut (red.), *Humanizm. Tradycje i przyszłość*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2003.
- Leavis F.R., *Two Cultures? The Significance of Lord Snow*, Clarke, Irwin: Toronto 1962.
- Montaigne M., *O doświadczeniu* [w:] tenże, *Próby*, tłum. T. Boy-Żeleński, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004.
- Nagel T., *Mortal questions*, New York University, New York 1991.
- Rossi R., *Immagini della scienza*, Editori Riuniti, Roma 1977.
- Singer M., *Man’s Glassy Essence*, Bloomington 1984.
- Snow C.P., *The Two Cultures*, Cambridge University Press 1991.
- Toulmin S., *Kosmopolis: Ukryty projekt nowoczesności*, tłum. T. Zarębski, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, Wrocław 2005.
- Transhumanizm*, <http://www.cydaily.com/trans.html> (4.05.06).
- Zamiara K. (red.), *Humanistyka jako autorefleksja kultury*, CIA Books, Poznań 1993.

²¹ M. Montaigne, *O doświadczeniu* [w:] tenże, *Próby*, tłum. T. Boy-Żeleński, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004, s. 805.